Religião e política: os deuses do povo (e dos poderosos)

RAYMUNDO HERALDO MAUÉS

A propósito do livro de Carlos Rodrigues Brandão [1] seria interessante lembrar o que diz Gramsci [2] sobre as relações entre a filosofia, a religião, o senso comum e o folclore. Se a filosofia constitui a verdadeira *Weltanschauung* de uma classe fundamental, os outros graus culturais se caracterizam por sua falta de unidade: "La religion et le sens commun ne peuvent pas constituer un ordre intellectuel parce qu'ils ne peuvent pas se réduire à une unité et une cohérence dans la conscience collective" (Passado e presente).

Esta ausência de homogeneidade decorre do fato de que essas concepções do mundo pertencem aos grupos subalternos e não às classes fundamentais. No que concerne ao folclore, ele não só é característico da atomização desses grupos, mas também constitui o grau mais baixo da ideologia, assim como uma concepção do mundo primitivo é totalmente heterogênea: "non seulement non élaborée et asystématique, parce que le peuple (c'est-à-dire l'ensemble des classes subalternes de chaque type de société ayant existé justqu'à présent), pàr definition, ne peut pas avoir de conception élaborée, systématique et politiquement organisée et centralisée, mais au contraire, multiple: non seulement dans le sens de divers et de juxtaposé mais également dans le sens de stratifié du plus grossier au moins grossier. Le folklore est un ensemble indigeste de fragments de toutes les conceptions du monde et de la vie qui se sont succédées dans

1 *Os Deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo, Brasiliense, 1980.

2 Apud PORTELLI, Hugues. *Gramsci et la question religieuse*. Paris. Anthropos, 1974, p. 24-5.

l'histoire, dont la plus grande partie ne se trouve plus dans le folklore, mais à l'état de documents mutilés et contaminée (Gli intellettuali).

A citação a partir de Portelli deve-se ao fato de uma boa parte do nosso conhecimento de Gramsci, no Brasil, derivar da leitura das obras do escritor francês. Mas o importante aqui é acentuar que uma leitura muito ao pé da letra do que dizem Gramsci e Portelli (seu intérprete) pode levar alguém desavisado a uma visão preconceituosa a respeito da capacidade intelectual dos grupos sociais subalternos. Brandão não fez, certamente, essa leitura e nem poderia tê-la feito, com toda a vasta experiência que já possui de trabalhar há vários anos com temas ligados à cultura popular.

Valeria também aqui fazer outra citação, a de um trecho do prefácio de José de Souza Martins ao livro de Brandão: "não é apenas um trabalho sobre religião popular, mas um trabalho de grande profundidade que abre perspectivas teóricas fundamentais sobre a *lógica popular*, da religião popular, da educação popular, da cultura popular, como lógica do oprimido, como lógica de confronto e luta. Pela primeira vez, a vaga noção de 'popular', tão presente em tantos estudos sobre as classes populares, torna-se substantiva porque se explicita como ingrediente político do processo histórico. Este trabalho mostra com absoluta clareza toda a complexa capacidade dos trabalhadores oprimidos de perceberem os conflitos reais que os envolvem, que os antagonizam com os seus opressores mesmo através da religião, que os levam a elaborarem, nas dimensões mais inesperadas da vida social, a sua resistência e a sua contenção" (. 12).

O livro constitui a parte mais substancial da tese de doutoramento do autor, defendida na USP, em 1979. Os três primeiros capítulos da tese, com o título de "Memória do Sagrado: religiões de uma cidade do interior" foram publicados à parte, nos Cadernos do ISER n.º 1 (p. 9), constando da história social de Itapira e do processo de formação do campo religioso no Município. O desmembramento dificulta um pouco a compreensão do livro publicado à parte, embora nele tenham sido acrescentados alguns elementos essenciais como o capítulo 1.º, que nos dá um resumo da história de Itapira, assim como também um quadro sinótico (p. 32-33) com os dados principais sobre a formação das áreas católica, evangélica e mediúnica, desde a época do "domínio dos sistemas religiosos populares", que perdura até 1840, quando se dá a "implantação de agências locais

da Igreja Católica", até a época atual, em que ocorre a "diferenciação religiosa".

O livro está dividido em duas partes. Na primeira, Brandão trata sobre o campo religioso tal como ele se constitui em Itapira, pequena cidade do "primeiro oeste paulista" próxima ao sul de Minas, com seus conflitos, relações de aliança e concorrência entre agentes religiosos (especialistas na produção de bens simbólicos de salvação) e sujeitos da ação religiosa (consumidores desses bens, mas também participantes), conflitos e relações que são demarcados tanto por fronteiras de confissão religiosa, como por fronteiras de classe. Na segunda parte é que o autor vai tratar mais especificamente sobre religião popular, concentrando-se de preferência no catolicismo camponês e no pentecostalismo de periferia dos bairros "de baixo" de Itapira (onde residem operários e bóias-frias, muitos deles recentemente migrados do campo).

Quem são os agentes religiosos de Itapira? A relação inclui rezadores, padres, pastores, curandeiros, pais e mães-de santo, obreiros, capelões, missionários de cura divina, presbíteros, benzedeiras, folgazões de São Gonçalo; homens letrados e bem vestidos, ao lado de outros menos letrados, semi-analfabetos e iletrados, assim como também de roupas mais modestas e, mesmo, de pé-no-chão. Esses especialistas do sagrado se distribuem espacialmente com suas agências pelos diversos bairros de Itapira, cuja fisionomia espacial configura também uma estruturação de classes sociais. O centro da cidade e os "bairros de cima", domínio dos descendentes dos antigos senhores do café e dos mais recentes senhores da cana-de-açúcar, assim como de uma pequena e média burguesia intelectualizada, é o espaço dominante do catolicismo oficial, do espiritismo kardecista, do protestantismo histórico e do pentecostalismo mais tradicional (Assembléias de Deus e Congregação Cristã do Brasil). A periferia da cidade (bairros "de baixo") é a área de domínio das novas formas de pentecostalismo: o pentecostalismo de pequena seita, de âmbito quase apenas local, e o pentecostalismo de cura divina. A roça (bairros rurais e sítios) constitui o espaço de domínio do catolicismo popular.

Ao abordar a condição dos seguidores da religião, o autor propõe inicialmente uma importante distinção entre leigos, fiéis e clientes, que se distinguem por graus e modalidades de participação na vida da Igreja. Enquanto a participação dos leigos é ativa, sendo concebidos como "afilia-

dos incorporados legitimamente" por meio de "ritos de ingresso e de demarcação da carreira confessional", os fiéis são menos ativos, possuindo diferentes graus de envolvimento, que se aproximam ou se afastam do dos leigos, formando a "massa" da Igreja. Quanto aos clientes, constituem o "contrário do leigo", sendo membros não-exclusivos ou nominais, incluindo-se entre eles os que "procuram a um só tempo grupos e serviços religiosos alternativos" assim como "os que procuram os serviços de um só grupo religioso de maneira sempre esporádica e ditada por necessidades pessoais de momento" (p. 65-66).

Para qualquer grupo confessional de Itapira torna-se importante a determinação da identidade e a fixação de normas de participação. Diz o autor: "Toda a sabedoria do sacerdote está em manter o equilíbrio entre os interesses difusos, as exigências de consumo e os direitos de participação da comunidade de fiéis; com os interesses definidos de reprodução da igreja e de preservação do controle exercido pelo corpo eclesiástico. Na prática, este equilíbrio depende, em boa medida, da capacidade de os agentes preservarem todo o tempo proporções adequadas de leigos, de fiéis e de clientes, controlando as diferenças de demandas entre eles e evitando que alguns fiéis virem clientes, que os clientes virem migrantes confessionais e que os leigos aprendam a competir com os padres, além dos limites adequados à vida da igreja" (p. 68).

No capítulo de conclusão da primeira parte do livro, Brandão retoma muitas das questões que foram antes abordadas, tratando sobre o estabelecimento de igrejas de diversas denominações em Itapira, os conflitos internos nas igrejas de mesma denominação, os conflitos entre as diferentes igrejas, a progressiva penetração da ordem capitalista no Município e seus efeitos, o processo de secularização e a reação das igrejas. Conclui por mostrar a formação de um domínio confessional erudito e um domínio popular entre os grupos religiosos de Itapira, intercalados por um de mediação, que correspondem, de alguma forma, à estruturação do sistema de classes local. As oposições polares são entre o mais erudito e o mais popular. No domínio erudito se encontram a Igreja Católica oficial como dominante, com suas quatro paróquias; encontram-se também as Igrejas Presbiteriana e Batista, a União Espírita Nhambiquará de Tupã e os dois Centros Espíritas. No domínio de mediação vamos encontrar o catolicismo popular (com agentes semiletrados

que oferecem serviços à burguesia dos bairros "de cima"), os grupos bíblicos não-protestantes (Adventistas do 7.º Dia e Testemunhas de Jeová), as Assembléias de Deus, a Congregação Cristã do Brasil, os cultos de cura divina, os centros de umbanda e candomblé. E, finalmente, no domínio popular, o catolicismo dos camponeses as pequenas igrejas pentecostais, os terreiros de saravá e os agentes autônomos de possessão.

Ao concluir a primeira parte do livro, o autor procura mostrar que hoje, após terminada a formação das três áreas em que se divide o campo religioso (católico, evangélica e mediúnica), os conflitos maiores não envolvem agentes religiosos dos grupos extremos (mais eruditos e mais populares) e sim, especialmente nos setores mediúnico e evangélico, eles se colocam entre os sacerdotes dos grupos de mediação, que entretanto também se unem, para atacar em conjunto os grupos populares, independentemente de área confessional.

Na segunda parte do livro, Brandão procura esclarecer qual é a religião popular a ser estudada. Segundo ele, os estudos sobre religião popular no Brasil acabam, muitas vezes, por abordar os grupos de mediação, pois, mesmo que tratem de confissões onde a *massa* dos fiéis é constituída por membros das classes subalternas, a *mesa* é constituída por dirigentes que são ou tendem a ser eruditos, ou reprodutores de mensagens eruditas e de teor colonialista. Ele não tratará, portanto, de religiões de mediação, mas de religião popular, isto é, de agências cujos especialistas são "sacerdotes, feiticeiros, profetas e seguidores de 'botina reúna' com sola de pneu, sandália japonesa, conga azul marinho furada ou pé-no-chão", falando assim "dos roceiros dançadores fervorosos do São Gonçalo", dos "negros das congadas, dos rezadores de terço e ladainha, dos curandeiros e benzedores das ruas de cima dos bairros 'de baixo'" e também "da garagem de madeira das 'Boas Novas de Alegria', ou do barracão de eucatex e sobra barata de caixote de 'O Som da Palavra' ", assim como "do candomblé da Tenda de Iansã 'da Guiomar' e dos terreiros dos cultos do saravá" e "das salas de adobe dos lugares de demanda dos macumbeiros, demandeiros, feiticeiros, 'gente de esquerda', pretos, estranhos e temidos" (p. 122). São agentes religiosos que não têm "título de ordem na frente do nome", mas "apelido no lugar de ambos": Ziquinha, Nico Miguel, Nerção Garrancho, Coqueiral, Lazo Policarpo, Dito Félix, Dita Mamanga-

ba, Zé Agenor, Lazão, Zé Grilo, Nardo e muitos outros. É esta a gente que vive e atua entre o povo, que vive a ética do milagre e a lógica religiosa popular, participando da mesma condição de classe dos grupos subalternos e que dificilmente poderia ser entendida pelo "advogado cursilhista" ou pelo "engenheiro presbiteriano".

A religião popular será analisada tomando como objeto o catolicismo camponês e o pentecostalismo de pequena seita. Começando pelo catolicismo, Brandão retoma o que já abordou em capítulo anterior da primeira parte do livro (a iniciação do agente religioso) para estudar, especificamente, a formação do agente religioso popular; em seguida, empreende a análise da lógica da religião popular, tratando da "ética religiosa do camponês" e tomando como material empírico, entre outras coisas, a música caipira e sertaneja, tão amplamente difundida em programas de rádio de grande audiência nos sítios e bairros rurais. Uma de suas conclusões: "Esta aparente religião-magia de barganhas não serve só aos *interesses materiais* de uma classe, não é percebida pelos seus seguidores como um empório de poderes e de ajudas. Ela responde de modo eficaz às *condições materiais* da vida subalterna da classe e, ao contrário do que uma leitura apressada denuncia, na verdade exige de seus sujeitos um estilo regido por uma ética, ao mesmo tempo possível ao nível e no âmbito pelo menos de toda uma comunidade, rigidamente eficaz" (p. 184).

Ainda analisando o catolicismo camponês, Brandão trata do processo de popularização, isto é, como a ideologia religiosa erudita é trabalhada pelo catolicismo comunitário e transformada num imaginário mítico: o sagrado popular construído a partir dos resíduos da docência erudita da Igreja. É preciso entender esse processo, que ocorre mesmo na relação entre o catolicismo popular e a igreja pós-conciliar, embora hoje "o camponês dançador do São Gonçalo e o operário negro dançador do congo achem difícil traduzir o novelo de palavras com que os padres explicam *como* e *por que*" esta igreja "pretende desvestir-se *dos* seus santos, para revestir-se *do* santificado" (p. 200). No passado, a relação era diferente: "Durante os períodos de conquista e monopólio católico, os emissários da Igreja consideravam-se os detentores exclusivos dos direitos de produção local de bens e serviços de salvação". Por outro lado, até há poucos anos, "o ensino do padre ao camponês partia da hipótese de que este último era um fiel participante, subalterno, de-

pendente e ignorante da ordem ritual e doutrinária da Igreja, logo, da religião legítima". Dessa forma, havia uma "oposição entre o domínio restrito de uma doutrina 'sábia' de confraria religiosa e o domínio difuso e pouco importante do conhecimento 'ingênuo' da massa de fiéis", o que "estabelecia, para todos os efeitos, a diferença entre quem faz a religião e quem a recebe como uma concessão" (p. 201-202).

Não obstante, os receptores desse saber oficial nunca se mostraram passivos, procurando ao contrário aproximar-se dele e transferi-lo para o seu domínio cultural de forma seletiva, reelaborada, delegando ao sacerdote erudito certas práticas sacramentais que os próprios agentes populares não conservam em suas atividades tradicionais, mas reservando para si e controlando automaticamente um conjunto de rituais de devoção que sobrevalorizam e a que conferem eficácia semelhante, em termos de salvação, aos rituais da igreja oficial. De um lado, o povo marginalizou a doutrina canônica que nunca conseguiu aprender e seguir totalmente, o mesmo de certo modo fazendo com o aspecto sacramental, e, de outro, criativamente, reelaborou um rico repertório de práticas devocionais, fundamentado num fértil imaginário mítico. Popularização, assim, não significa má aprendizagem, como se poderia pensar, ou "caipirização ingênua e depravada". Além disso, não se trata da criação de um sistema de crenças e práticas tradicionais no sentido de obsoletas ou estáticas. "Ao contrário", diz Brandão, "muito embora perca frações da ciência de trabalho religioso, trata-se de um sistema que se atualiza como um dos setores do saber popular que retraduz dialeticamente, para os seus sujeitos, o modo de vida de suas classes e as suas variações", sendo "também o limite da maneira pela qual a cultura dessas classes pode se apropriar dos símbolos tradicionais do sagrado, para fazer as representações de seu próprio mundo". (p. 204).

Os dois últimos capítulos do livro, antes da conclusão, são dedicados pelo autor à análise do pentecostalismo popular. No primeiro, analisa a legitimidade do trabalho religioso do agente popular de pequena seita, procurando, de início mostrar ao leitor as diversas formas vigentes em Itapira de classificar as religiões na visão dos agentes de diferentes credos: a versão católica erudita, a do catolicismo popular, a dos kardecistas, umbandistas, protestantes e pentecostais de mediação. Só então trata sobre a visão do crente subalterno, examinando os seus diversos desdobramentos. Aqui

é trabalhada a noção de alteridade, que continua a ser desenvolvida no capítulo seguinte. Para o agente pentecostal, o campo do real possui um primeiro recorte entre o sagrado e o profano; partindo do sagrado, é possível distinguir entre a religião (cristianismo) e a não-religião (magia, feitiçaria, não-cristianismo); a religião, por sua vez, divide-se entre o cristianismo não-evangélico e o evangélico (onde se incluem os pentecostais, juntamente com os protestantes). Mas no domínio pentecostal ainda é preciso operar outras partições e, assim, o pentecostalismo popular difere do de mediação, enquanto no popular, por sua vez, distingue-se o grupo religioso de Ego ("meu ministério", "minha igreja". "minha congregação") do grupo dos outros.

É no grupo religioso de Ego ("minha igreja") que o crente de pequena seita popular localiza a igreja que descende historicamente em linha direta da Igreja Primitiva (a dos que "ficaram em Jerusalém", segundo o Atos dos Apóstolos) e que será sucedida, no fim dos tempos, pela Igreja de Cristo, a qual será formada por todos os verdadeiros crentes, recrutados de todas as igrejas. Esta forma de popularização é também um exemplo de ecumenismo que se encontra no pentecostalismo popular. Nas palavras do autor: "Um pastor de Assembléia de Deus, como a dos missionários de Belém ou do Ipiranga, fala cada vez mais: 'o meu ministério', 'a minha igreja'. Mas os dirigentes de pequena seita falam mais de um povo, 'o povo crente', 'os crentes'. Eles são um disperso 'povo de Deus', os 'humildes', os humildes 'crentes', os crentes que permanecem 'firmes na fé', até o fim". Dessa forma, diz Brandão, "ao afirmarem em conjunto os direitos à salvação pessoal de todo o 'verdadeiro crente', os dirigentes locais de seita transportam para dentro do campo evangélico a garantia das 'promessas de Cristo' sob uma independência de afiliação religiosa", reforçando "os direitos dos 'humildes' sobre a idéia dos 'eleitos', deslocando a comunidade de salvação, dos seguidores exclusivos de uma agência, para a unidade difusa dos seguidores pessoais do código 'do crente', reunidos como uma *igreja,* não segundo as 'leis do mundo' ao longo de uma história terrena, mas de acordo com as 'leis de Deus' ao fim dessa história" (p. 268).

Aqui se encontra uma das análises mais ricas de todo o livro, tratando de questões relativas à ligação entre política e religião, ao abordar os conflitos e as acusações entre os crentes. Os pastores das igrejas pentecostais de mediação

acusam em conjunto os agentes de pequenas seitas populares de "dissidentes despreparados" intelectualmente e "profanadores orgulhosos" da mensagem evangélica (pentecostal) que os acusadores difundem através de suas igrejas respeitáveis e, para isso, procuram esconder suas próprias desavenças. Por seu turno, os dirigentes de pequenas seitas revertem o discurso acusador e, aceitando-o em parte, mostram que se trata das mesmas acusações que são feitas pelos "inimigos dos crentes", desde os católicos até os adventistas, e que, ao dividirem o "povo crente", eles "pecam igual aos 'poderosos da Terra' ". Só os pequenos escapam "do pecado do erro que é crescer e oprimir 'os pequenos'... porque, sendo pobres e humildes" permanecem "fiéis ao modelo evangélico da 'Igreja Primitiva'..., não transformam seu próprio sisma num novo reduto de opressão" e também "porque fazem a seita não-sectária, reconhecendo que suas agências não são exclusivas nem eleitas, mas uma unidade a mais de refúgio 'do crente' contra o 'mal do mundo' " (p. 278).

Mas os próprios crentes de pequena seita estão irremediavelmente divididos entre si e o boato sobre o presbítero que chamou o curandeiro para tratar-se de uma enfermidade é uma excelente oportunidade encontrada pelo autor para examinar as dissenções políticas entre os agentes (e seguidores) dessas pequenas igrejas populares. Há também nos capítulos finais considerações a respeito do "messianismo pentecostal" e sobre a possibilidade de os pentecostais populares participarem de uma luta política subalterna de acordo com seus interesses de classe, assunto que será retomado na conclusão.

Já é hora de concluir esta resenha, em que tentei apresentar ao leitor um esboço o mais possível fiel dos aspectos que me pareceram mais relevantes desse livro, cuja leitura considero indispensável a quantos se interessem pelo tema abordado, não apenas como objeto de estudo e reflexão teórica, mas também como prática religiosa e política. Do ponto de vista acadêmico, o livro de Brandão não se limita a ser uma etnografia bem feita do mapa religioso de uma pequena cidade do interior brasileiro, enriquecida por reflexões de alcance teórico que vão além dos limites de Itapira. Trata-se também de um desses trabalhos cuja leitura é estimulante para a produção de novas pesquisas que venham a ampliar mais ainda nossa produção antropológica (e sociológica) no domínio dos fatos ligados à religião.

Poder-se-ia talvez acusar Brandão de não ser suficientemente fiel aos teóricos cujas idéias retoma para proceder sua análise da religião popular. Com efeito, inspirando-se basicamente em Weber, Marx, Gramsci e Bourdieu, o autor acaba por assumir uma postura teórica própria em muitas passagens do livro, postura essa que parece decorrer da própria especificidade do tema, investigado através de trabalho de campo que incluiu o uso de arquivos e bibliotecas, assim como o relacionamento pessoal com os atores sociais de Itapira. Será isso um defeito ou uma qualidade? Acredito que a "falta de rigor teórico" manifestada acaba por ter seus frutos, isto é, uma nova forma de encarar velhos problemas, como me parece claro no que diz respeito à "popularização", conceito que mereceria um aprofundamento em outros estudos que viessem a ser realizados no campo da religião popular.